



Alter

Revue de phénoménologie

22 | 2014

Hans Jonas

Eschatologie et temps de la fin

Le problème de l'histoire « entre » Jonas et Anders

Edouard Jolly



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/297>

DOI : 10.4000/alter.297

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2014

Pagination : 101-121

ISBN : 978-2-9550449-0-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Edouard Jolly, « Eschatologie et temps de la fin », *Alter* [En ligne], 22 | 2014, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/297> ; DOI : 10.4000/alter.297

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Revue Alter

Eschatologie et temps de la fin

Le problème de l'histoire « entre » Jonas et Anders

Edouard Jolly

Introduction

- 1 Cet article prend pour objet d'analyse un thème restreint : le sens de la technique, confronté au problème de l'histoire « entre » Hans Jonas et Günther Anders. Sur un plan biographique, Jonas mentionne à plusieurs reprises Anders dans ses *Souvenirs* essentiellement pour décrire leur rencontre, lorsqu'ils étaient tous les deux étudiants. Il le désigne également, dans leur correspondance, comme étant l'un de ses plus vieux amis¹. En dépit de la grande richesse de cette correspondance, particulièrement dans les lettres émouvantes de 1975 échangées lors du décès d'Arendt, l'aspect biographique restera ici peu exploité. Il s'agit surtout de s'intéresser à la technique comme phénomène historique, plus précisément eschatologique, et « entre » les deux auteurs, à partir de leur correspondance entreposée tant dans les archives à l'Université de Konstanz qu'aux Archives de littérature de la Bibliothèque nationale d'Autriche à Vienne. Étant donné l'existence de travaux qui mettent en scène la discussion entre Jonas et Anders, l'idée est ne pas se contenter d'une philosophie comparée², mais de dégager un socle commun, à savoir les fondements de leurs pensées de l'histoire mondiale, qui prédéterminent leurs éthiques respectives. Élaborées toujours en vue de l'avenir, ces réflexions s'articulent en fonction de l'effectivité propre à la technique contemporaine dont l'emprise couvre le globe terrestre. Elle édifie le monde humain dans lequel chacun est mis en demeure de se situer pour ainsi dire « époqualement ».
- 2 Cette dernière expression, « monde humain », se comprend uniquement comme terrain historique concret dans lequel chacun est amené à s'intégrer à la naissance, puis qu'il doit laisser en héritage aux générations suivantes, après sa mort. Cependant, dès lors qu'une problématique eschatologique s'énonce, cet héritage pose question : si l'ultime désastre écologique se produit, qu'un point de non-retour dans la destruction environnementale est franchi ou qu'une dépendance aux appareillages techniques remplace les dépendances biologiques et naturelles au lieu d'en soulager chacun, alors il n'y aura plus rien à léguer

aux générations suivantes. Elles-mêmes ne viendront peut-être pas à naître et en cela resteront incapables de raconter l'histoire de leurs prédécesseurs en ajoutant la leur au continuum narratif de l'histoire de l'humanité.

- 3 Le problème d'ordre général peut se résumer ainsi : en quoi est-il possible d'affirmer que la technique contemporaine est un phénomène historique dont les finalités, multiples et disparates, soulèvent la question des *fins ultimes* ? La situation du risque nucléaire, question d'ordre eschatologique, est généralisable aux différentes problématiques environnementales. Jonas évoque ainsi les problèmes de la surpopulation, du déséquilibre de la balance calorimétrique planétaire et d'autres encore. Cette eschatologie s'entend également comme achèvement du monde, une fin des temps, au sens d'une destruction de l'histoire provoquée par une disparition du monde humain. Suivant Anders, le monde technicisé forme une totalité dont la finalité générale est celle d'une exclusion de l'homme, réduit à n'être présent qu'en tant que matière première des régimes de production. Cette double voie de réflexion s'initie dans la correspondance entre Jonas et Anders et se déploie dans leurs élaborations respectives d'une philosophie de l'histoire, avec des éthiques correspondantes. Le parcours conjoint des positions soutenues par les deux auteurs permet en dernier lieu de s'interroger sur les fondements théologiques du sens de l'histoire. « Entre » eux, c'est-à-dire en dégagant les structures communes qui conditionnent leurs divergences apparentes, s'ouvrirait peut-être la possibilité de libérer le sens de l'action politique et sociale de ces fondements historiques présupposés.

L'origine époquale d'un questionnement partagé

- 4 Les premières lettres de la correspondance entre Jonas et Anders sont instructives essentiellement en tant qu'elles témoignent d'un accord tacite sur le terme d'« eschatologie ». Tous deux en font usage de manière à qualifier la situation technique ou technologique de la seconde moitié du XX^e siècle. Dans sa lettre du 18 septembre 1954, Anders se réjouit d'abord de la lecture de textes sur la mobilité et l'émotion envoyés par Jonas et s'étonne qu'en dépit de leur séparation de plusieurs dizaines d'années, depuis leurs études dans les années vingt, ils en soient venus à développer des thèmes similaires, à savoir essentiellement une philosophie de la nature. Anders précise également s'occuper à cette époque d'une analyse de « la situation eschatologique produite par une certaine arme »³. Néanmoins, la correspondance s'interrompt par la suite pendant plusieurs années. En effet, dans une lettre à Arendt du 11 août 1959, Jonas explique avoir revu Anders et en être terriblement déçu et attristé. Les temps difficiles de l'exil l'ont rendu insupportable, jaloux, orgueilleux, lui qui se prend pour « le prophète de l'apocalypse »⁴. Jonas ajoute que sa femme Lore et lui eurent besoin de deux jours pour encaisser le choc. Dans cette lettre à Arendt, Jonas décrit la transformation d'une personne qu'il n'a pas vue depuis la période d'avant-guerre. Anders parle alors sans s'adresser à son interlocuteur, reste prisonnier de ses critiques du conformisme universitaire et de sa monomanie face au risque d'une guerre nucléaire. Cette obsession devrait selon lui interdire à tout le monde d'oser continuer à faire de la philosophie selon les modalités de l'exercice académique, autrement dit sans préoccupation pour une effectivité sociale et politique des écrits philosophiques. Jonas termine sa lettre en disant simplement : « pour la première fois de ma vie j'ai perdu un ami »⁵. Dans sa réponse du 22 août 1959, Arendt demande davantage d'explications à Jonas, puis dans une lettre du 17 septembre, qui répond probablement à une autre lettre de Jonas, elle déclare qu'il est

triste qu'Anders vive dans ses illusions, dont témoigne l'auto-citation récurrente de son roman *Die molussische Katakomben* dans le premier tome de *Die Antiquiertheit des Menschen*, alors que ce roman demeure non publié. En effet, les écrits de cette période, en particulier ceux qui composent le volume littéraire *Kosmologische Humoreske*, comportent de multiples renvois à ce roman rédigé au début des années 30 et publié seulement en 1992.

- 5 La correspondance semble reprendre à partir d'une lettre d'Anders envoyée à Jonas seulement en août 1973, lettre à laquelle ce dernier répond le 19 octobre de la même année. Apparemment Jonas a été touché par la lettre de son ancien ami. Il y complimente un texte sur la déduction de l'espace et du temps qu'Anders a repris à partir d'une version de 1959⁶. Il y relève un point d'accord important, certes de peu d'importance en ce qui concerne le thème de l'histoire, mais relativement éclairant concernant une affirmation récurrente chez Jonas et qui les distingue tous les deux fondamentalement de Heidegger⁷ :

Nous est commun le sentiment, sans que nous nous soyons entretenus à ce propos, qu'il est inconcevable que les philosophes n'aient pas reconnu de manière décisive, en tant qu'ontologique, pour l'essence de l'homme, qu'il doive se nourrir⁸.

- 6 Outre cet élément notable, dans cette même longue lettre, Jonas avoue que l'éthique doit être fondée à partir de l'ontologie, contrairement à la superstition (*Aberglaube*) moderne qu'aucun devoir ne pourrait se laisser déduire de l'être⁹. Cette exigence provient toujours selon lui des perspectives futures laissées ouvertes par la situation technologique. Jonas ajoute également le fait qu'il travaille alors à la plus importante entreprise philosophique de sa vie et en envoie une quarantaine de pages à Anders afin d'avoir son avis. Retenons surtout l'idée que pour Jonas l'avenir reste toujours ouvert et qu'il ne semble, du moins dans cette correspondance, jamais requérir d'analytique des ultimes à la façon dont Anders développe sa pensée de la désuétude, à savoir l'analyse des abandons successifs d'idéaux divers (liberté, individu, imagination, mort ou encore l'histoire) au profit d'idéaux techniques.
- 7 En réponse, le 11 novembre 1973, Anders affirme être entièrement d'accord avec Jonas sur l'idée d'une éthique pour l'époque de la technologie, qu'il désignerait davantage comme « époque de la technique ». Il remarque surtout que ce dernier s'avance jusqu'aux « questions fondamentales les plus nihilistes » telles que la suivante : « pourquoi doit-il y avoir un futur ? »¹⁰. À cette occasion, Anders envoie à Jonas entre autres son texte « *Endzeit und Zeitende* », évoqué plus précisément dans la fin de cet article. Par la suite, dans sa lettre du 18 janvier 1974, Jonas s'accorde sur l'idée que le danger du désastre ou de la catastrophe réside dans l'arme atomique, telle que décrite par Anders. Mais il apporte une nuance en élargissant la menace à la dynamique de la civilisation technologique qui structurellement s'accélère de manière exponentielle et étend sa contamination à une échelle planétaire¹¹. Anders valide ce constat à son tour dans sa réponse du 24 janvier 1974.
- 8 Le point précis de cette correspondance qui nous intéresse ici, outre les désaccords spécifiques sur les positions à adopter face à l'énergie nucléaire dans leurs lettres de 1977¹², est le suivant : *l'effectivité de la technique concerne la totalité de l'espace terrestre, donc de l'habitat humain*. Ses conséquences s'étendent dans le temps à venir. L'époque présente s'étire en quelque sorte jusqu'à un avenir incertain – le destin n'est jamais écrit – mais dont la possibilité est déterminée par la technique : l'histoire à venir comme celle qui s'écrit depuis la seconde moitié du xx^e siècle est celle d'une « époque de la technique »

dont les personnes telles qu'Adolf Eichmann, Claude Eatherly ou cet autre pilote américain Francis Gary Powers forment les figures époquales¹³.

- 9 En ce sens, Anders va jusqu'à affirmer que la technique devient elle-même le *sujet* de l'histoire. Cette thèse semble immédiatement problématique : elle pourrait présupposer une *autonomie* de la technique alors qu'il ne s'agit que de décrire les conséquences de sa naturalisation progressive, c'est-à-dire d'une *automatisation* à grande échelle¹⁴. Les hommes qui peuplent le monde, devenus les ombres d'eux-mêmes, ne maîtrisent plus leur propre histoire : ils deviennent anhistoriques du fait d'être soumis à une histoire qui n'est plus la leur. Selon Anders, il n'y a pas toujours eu d'histoire et le fait que des sociétés différentes parviennent à coexister n'implique aucunement qu'elles se développent dans le même espace-temps historique. Être présent de manière anhistorique signifie vivre sans parvenir à avoir de souvenirs. L'anhistoricité repose sur une incapacité à s'approprier un passé de façon à savoir de quel monde commun il est question d'hériter, de reprendre et de transformer pour ensuite le léguer. *La dépossession de la mémoire, en raison d'un appauvrissement de l'expérience, est un signe d'une présence anhistorique*. Celui qui vit ainsi reste prisonnier de l'instant, il n'entretient avec son passé que des relations causales et non des relations de souvenir¹⁵. L'hypothèse défendue par Anders est la suivante :

En réalité, les histoires singulières n'ont toujours déjà été que des « phénomènes historiques », donc des intermezzi : soit leurs sujets tombèrent dans le « nunc stans » de l'anhistoricité, d'où ils étaient sortis ; soit ils se jetèrent – ce qui certes fut la règle – dans des courants historiques plus larges, conquis par des sujets historiques plus grands¹⁶.

- 10 Anders affirme en cela que les dominés sont soit anhistoriques, soit co-historiques. Respectivement, ils se trouvent ou bien exclus du monde technicisé, ou bien réduits à en suivre les règles destructrices. La constitution d'une histoire n'est en rien justifiée par la seule présence au monde. L'histoire ne se réduit pas seulement au fait qu'elle soit racontée, ni aux souvenirs sélectionnés à partir d'une mémoire individuelle ou collective : elle concerne l'ensemble des événements qui adviennent. Dominés par les impératifs de la technique et par ses idéautés, environnés par un monde ambiant dont l'hostilité provient des effets cumulés et accidentels des techniques, nous ne sommes plus que des co-agents ou des « hommes médiaux », c'est-à-dire les rouages d'un monde technicisé, co-historiques. Les impératifs naturalisés de la technique exercent une domination souveraine et dépersonnalisée en régulant l'agir et la pensée de tout être qui souhaiterait simplement être au monde¹⁷ : le futur étant celui d'une obsolescence programmée, l'annihilation de toute vie étant devenue une possibilité qui s'est déjà actualisée par le passé – il est désormais impossible de plaider l'ignorance face au pire, toujours possible – nous vivons l'époque d'un délai (*Frist*), c'est-à-dire un temps à venir dont la clôture semble inéluctable.

Ce que je veux dire est le fait que nous – et sous « nous » je comprends la majorité de nos contemporains qui vivent dans les pays industrialisés, en y incluant les hommes d'état – que nous avons renoncé (ou que nous nous sommes laissés contraindre au renoncement) à nous considérer nous-mêmes (ou les nations ou les classes ou l'humanité) comme les sujets de l'histoire, non : nous y avons placé un autre sujet : la technique¹⁸.

- 11 La dépendance à la technique, provoquée par l'uniformisation généralisée et la gestion calculatrice de la vie, signifie qu'ontologiquement être présent est moins important que la perpétuation du processus global de production et destruction. Cet entretien de la vie

est mené suivant une quête d'abondance, ce qui rejoint le diagnostic posé par Jonas. L'histoire de la technique est devenue l'unique histoire à partir du moment où la présence de l'homme fut soumise à l'application de ses principes impératifs¹⁹, d'une importance époquale : toute éthique du futur requiert de prendre en compte irréductiblement la situation présente en tant qu'elle détermine les tendances à venir qui concernent la totalité de l'habitat humain.

Éthique du futur et situation présente

- 12 Dans son texte de 1985, « Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur », Jonas précise synthétiquement ce que signifie sa pensée d'une éthique non pas pour une époque à venir, mais conçue en fonction des conséquences de l'agir technique de l'époque présente. Le futur doit demeurer possible et celui-ci se comprend à partir de la situation eschatologique dans laquelle chacun se trouve placé en dépit de sa volonté.

La responsabilité nous en incombe sans que nous le voulions, en raison de la dimension de la puissance que nous exerçons quotidiennement au service de ce qui est proche, mais que nous laissons involontairement se répercuter au loin²⁰.

- 13 Il ne s'agit pas seulement de répondre d'un acte dont les conséquences auraient déjà eu lieu, mais de se préparer à la dimension des effets ultérieurs entraînés par l'actualisation des possibilités techniques. La causalité de l'action doit être pensée dans des dimensions spatio-temporelles qui excèdent celles du monde présent qui se transforme : l'échelle de mesure devrait être fonction du degré de puissance dont il est fait usage, à savoir une échelle titanesque, qui surpasse les limites biologiques de l'homme. Jonas en appelle ainsi à une « futurologie »²¹, au même titre qu'Anders souhaite développer une « herméneutique pronostique »²² : il s'agirait de déceler les tendances de l'agir à partir d'un examen des relations de cause à effet présumées par telle ou telle technique. Il ne s'agit pas pour autant, ni pour l'un ni pour l'autre, de concevoir une quelconque utopie ou de se laisser aller à des expérimentations de science-fiction, composées de descriptions d'un monde post-apocalyptique ou d'individus post-humains. L'objectif de Jonas vise à fonder ontologiquement la responsabilité en lui trouvant une légitimité et une effectivité, car celle-ci ne va pas de soi. Jonas avoue ainsi confesser une croyance métaphysique de la manière suivante : « L'Être tel qu'il témoigne de lui-même ne manifeste pas seulement ce qu'il est, mais également ce que nous lui devons. L'éthique aussi a un fondement ontologique »²³. Jonas déduit de la possibilité de la responsabilité sa nécessaire possession. Si le pouvoir entraîne le devoir, si la possibilité, d'ordre ontologique, implique la responsabilité, d'ordre éthique, alors il est nécessaire de déterminer *devant qui* ou *quoi* et *pour qui* ou *pour-quoi* cette dernière doit s'exercer. Cette fondation ontologique de l'éthique requiert la manifestation d'un devoir qui émanerait de l'Être lui-même. Si je suis responsable, c'est d'abord de tout être, présent ou à venir, qui est affecté par moi-même. Jonas soutient cette idée à partir d'une problématique axiologique : c'est la valeur de l'être qui possède un droit en retour sur moi-même. Être responsable d'un être, c'est en même temps avoir à répondre devant lui de ce que *je* fais. Or, avant même qu'une axiologie soit possible ou bien qu'une justification théologique vienne consolider cette fondation ontologique de l'éthique, il s'agirait de s'interroger sur la possibilité d'une identification entre un sujet et ses actions, laissée ouverte ou non par la médiation technique.

- 14 Les thèses d'Anders, développées par exemple dans *Wir Eichmannsöhne*, à propos du monde se transformant en machine, visent à démontrer que l'identification et la non-identification, à l'origine d'affects moraux tels que la honte ou le dégoût, est rendue impossible par la division du travail technique et l'isolement des individus dans la société de masse. Devenir responsable à partir de la représentation de *mon* action requiert en effet de s'identifier à l'effectuation de celle-ci ou à s'y identifier négativement dans la honte ou la culpabilité. Or, comment se représenter que *je* produis des déchets nucléaires en utilisant un appareil électrique ? Que *je* contribue à la pollution de l'atmosphère en réglant la température de mon chauffage ? Que *je* provoque une déforestation irrémédiable en consommant tel produit industriel composé de tel assemblage d'autres produits, de provenances multiples et lointaines ? La solution de Jonas est radicale, il annonce ainsi, toujours dans son texte de 1985 : « En agissant, nous devenons aussi, forcément, coupables »²⁴. S'agirait-il de ne plus rien faire, afin que la culpabilité ne puissent plus nous atteindre ? Ou bien est-il nécessaire, dans chaque action, de deviner dans quelle proportion je me rends coupable d'être ainsi présent et actif ? De façon encore plus resserrée, Jonas formule sa fondation ontologique de l'éthique de la manière suivante :

L'Être de ceci ou de cela est ce pour quoi l'acte particulier s'engage dans une responsabilité ; et l'Être du tout en son intégrité constitue l'instance devant laquelle il porte la responsabilité en question. Mais l'acte lui-même présuppose la liberté. La liberté humaine et la teneur en valeur de l'Être, tels sont donc les deux pôles ontologiques entre lesquels se tient la responsabilité en tant que médiation éthique

²⁵.

- 15 La raison d'être de l'éthique dépend d'abord de la finalité de l'action particulière. Elle est validée ensuite par « l'Être du tout » : or, comment est-il possible de se saisir de cette totalité ? En quoi l'Être du tout devrait-il se maintenir dans son intégrité si celui-ci ne présuppose déjà plus le maintien durable de la présence humaine ? Comme l'explique Jonas, la teneur en responsabilité requise par l'agir s'intensifie à mesure que la puissance de celui-ci étend son emprise et ses effets. Une éthique à la mesure de l'avenir humain qui s'annonce devrait donc avant tout « maximaliser la *connaissance* des conséquences de notre agir »²⁶. Ce savoir factuel conditionne le développement d'un savoir axiologique, l'ensemble formant ainsi une futurologie en tant que telle : elle y intègre « le pont du sentiment »²⁷ comme vecteur moral d'une représentation des risques et menaces à venir. Parallèlement à son axiologie fondée sur une connaissance des conséquences de l'agir, Jonas défend une *croyance anthropologique*, présupposé qui par ailleurs, tout comme celui de la croyance métaphysique évoquée précédemment, est absent des raisonnements d'Anders :

C'est à l'essence de l'homme qu'il nous faut emprunter notre connaissance du Bien humain. Nous disposons pour cela de deux sources : l'histoire et la métaphysique. L'histoire nous enseigne ce que l'homme peut être – l'étendue de ses possibilités : tout ce qui en lui doit être conservé ou peut être corrompu. Car, dans son histoire, « l'homme » s'est déjà montré – avec ses hauts et ses bas, sa grandeur et sa misère, son sublime et son ridicule. Face à tous les rêves utopiques d'un homme « authentique » et « vrai » qu'il s'agirait d'espérer ou de construire, ou de permettre, voire d'imposer – rêves politico-anthropologiques d'ordre eschatologique, nous conduisant forcément au malheur –, il convient d'opposer que « l'homme » a toujours été là, avec toute cette hiérarchie de ce qu'il est nécessaire d'éviter et de ce qu'il est impossible de dépasser²⁸.

- 16 En d'autres termes, si l'on excepte la foi métaphysique en l'homme revendiquée par Jonas, refusée par Anders dès ses œuvres de jeunesse – l'homme étant artificiel et instable, donc historique²⁹ –, l'histoire de l'homme forme une source à prendre en compte pour une responsabilité adéquate aux défis techniques de l'avenir. Il n'est plus permis d'ignorer les risques et menaces qui par le passé ont déjà conduit aux désastres atomiques, environnementaux ou totalitaires. Si nous parvenons à nous libérer de toute croyance anthropologique, il apparaît simplement que l'homme n'a pas toujours été là. Ses hiérarchies axiologiques sont contingentes, par là historiques, et dépendent étroitement de la compréhension qu'il se fait de sa propre finitude. L'homme étant un être vivant historique, la possibilité technique de sa destruction totale renvoie à celle de son histoire en général. En ce sens, Anders, de son côté, tente de développer une pensée eschatologique de la fin de l'histoire, dénuée de l'espoir utopique, moteur du « malheur » mentionné par Jonas. Les capacités techniques de destruction rendent possible cette fin de l'histoire, point de diagnostic politique sur lequel s'entendent les deux auteurs : tyrannie à venir pour Jonas et totalitarisme technique pour Anders forment les dangers sociaux les plus menaçants. Leurs œuvres respectives ont ainsi pour objectif essentiel d'avertir chacun des risques encourus si *rien* n'est fait³⁰.

Qu'est-ce que la « fin » de l'histoire ?

- 17 Anders développe une pensée de l'histoire du monde à partir de la situation apocalyptique qui est la nôtre encore au XXI^e siècle, formulable en ces termes : aujourd'hui et pour toujours la fin de l'histoire est possible par l'action de l'homme faisant usage de l'arme atomique ou laissant la contamination nucléaire se répandre sur la planète. Sous l'ère atomique, la différence ontologique décrite par Heidegger dans le second paragraphe de *Sein und Zeit* prend pleinement sens :

La différence entre étant et être ne gagne une évidente légitimité qu'au moment où le non-être de l'étant apparaît à l'horizon comme une éventualité : le clivage entre être et étant est un clivage qui a gagné sa légitimité « par la grâce du non-être ». La « différence ontologique » ne doit son existence qu'à l'ombre glacée que le possible non-être projette aujourd'hui sur l'étant. À la différence de l'« étant », il n'y a de l'« être » que parce qu'il y a du « non-être »³¹.

- 18 La différence ontologique est intelligible à partir de la mort, la possibilité du non-être, sans pour autant qu'il s'agisse ici de ma propre mort, mais, au contraire, celle de tout ce qui est. L'essor technique, une fois doté d'un nihilisme pratique pour principe d'action, à savoir l'expression de sa liberté comme destruction, rend possible et met au jour cette éventualité : nous sommes en mesure de passer d'une mortalité de devoir-être à une mortalité comme pouvoir-être, qui plus est à une échelle qui dépasse nos capacités de représentation. En d'autres termes, comme le dit Anders, nous sommes passés, grâce au nucléaire, du genre de « mortels » au « genre mortel ». La mort, nécessité effroyable de toute vie, peut non plus seulement atteindre une vie individuée présente, mais toute vie passée, présente et à venir. Prédire l'apocalypse nucléaire comme le fait Anders, c'est chercher à interrompre avec outrance la quiétude quotidienne de vies confortables. Le but est de mettre au jour cette vérité de la potentielle et prochaine mort du monde présent si rien n'est fait pour refuser que cette fin advienne. « Nous ne sommes apocalypticiens que pour avoir tort. »³² Anders part du principe que ce que nous pouvons faire, nous pouvons également nous en abstenir : toute possibilité passée ne doit pas être

répétée, historicité et essence de l'homme sont parfaitement disjointes dans l'exemple de l'apocalypse nucléaire comme négation absolue du monde historique. Les bombes d'Hiroshima et de Nagasaki sont des avertissements nous incitant à tous faire œuvre d'historien : s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit à l'instant du danger, mais sans en faire le prétexte d'une essence de l'homme présumée éternelle ou immuable.

- 19 Dans le cadre de la possibilité technique de la destruction totale, la puissance prévaut sur le pouvoir : l'anéantissement de l'ennemi provoqué par l'acte nucléaire vaut pour être à la fois menace et potentiel, langage et action. Cela peut être plus ou moins étendu à toutes les armes, tout en prenant compte du caractère absolu et définitif de l'arme nucléaire :

Il appartient à l'essence de la puissance atomique de dépasser la distinction plausible dans d'autres cas entre « avoir » et « utiliser », entre « habere » et « adhibere », et d'imposer à sa place comme équivalente l'équation « habere = adhibere », « avoir = utiliser »³³.

- 20 Le fait d'accepter de posséder la puissance implique de fait une perte de sécurité dans l'acceptation du statut de maître tout puissant, pour lequel un monde toujours déjà donné ne prend sens que dans la possibilité absolue de sa disparition définitive. Le caractère absolu de l'apocalypse atomique dissout la différence entre bourreaux et victimes : d'un côté, les non possesseurs sont des victimes de leur impuissance technique. Leur dépossession de la puissance est un manque à combler. D'un autre côté, les possesseurs sont les victimes de leur statut de maîtres de la destinée du monde historique en passe de disparaître. Tout le problème de l'apocalypse nucléaire, et de l'indifférence généralisée qu'elle suscite, tient dans la *supraliminarité* de l'objet à concevoir : les effets de l'atome dépassent les limites de notre compréhension, car ils dépassent celles de notre perception comme de notre imagination, excédées par l'énormité de ces effets dans le temps et dans l'espace. De plus, il importerait de savoir qui est potentiellement désigné par ce « nous » confronté à une situation historique identique :

Le danger dans lequel « je » ne suis pas seulement menacé mais par lequel « on » est menacé ne me menace pas personnellement. Il ne me concerne en rien personnellement. Par conséquent, il n'a pas non plus besoin de m'inquiéter ou de m'en émouvoir personnellement³⁴.

- 21 Le phénomène révélateur du trait commun de l'époque technique dans laquelle nous vivons est celui de la « décharge » qui n'est autre que le synonyme de l'uniformisation par la passivité :

Le fait qu'on nous décharge [...] par la forme d'activité technique, de la plupart des choses et des plus importantes d'entre elles – cela signifie qu'on nous les dérobe. On nous « dérobe » par exemple, puisque nous ne sommes plus des agents mais seulement des « co-agents médiaux », de la responsabilité de nos actes et des remords par rapport à ceux-ci³⁵.

- 22 Le phénomène de la décharge est un appauvrissement de l'expérience où l'agent, devenant co-agent de la médiation, n'est plus le sujet de l'humanisation du monde et de la mondanisation de l'homme : il est co-historique et son avenir dépend des autres co-agents de la médiation, à savoir la totalité des appareils techniques qu'il utilise au quotidien. De ce fait, « *ne nous concernent absolument plus ni les coups que nous distribuons et leurs effets, ni les coups auxquels nous devons nous attendre et leurs effets* »³⁶. Le rôle du sujet producteur a évolué au fil des différentes révolutions industrielles : il est passé du statut d'agent libre à celui d'agent collaborateur pour finir, en dernier lieu en tant que sujet communicant, un patient indolent dont l'inconcevabilité du monde technicisé et

l'insensibilité à ses néfastes conséquences provoquent un jeu des facultés le plus improductif qui soit.

- 23 Le processus de production industrielle déclenche un double camouflage de toute action : le co-agent ne sait plus ce qu'il fait et ne s'aperçoit même plus qu'il fait encore quelque chose. Travesti en travail ou en loisir, l'effort à produire devenant infinitésimal, l'effet ressenti l'est tout autant. « De même que l'action (*Handeln*) ne doit pas être une action mais un travail, de même le travail ne doit pas être un travail mais un plaisir. »³⁷ L'idée motrice de la technique, exprimée par les machines, est d'assurer une performance maximale, puissance et effets les plus intenses, avec un effort humain minimal, puissance et effets les plus faibles. *L'idéal politique de l'époque contemporaine est un idéal technique*. Toutefois, il ne faut pas voir ici une peur ignorante de l'instrument technique dont l'autonomie complète serait possible : il s'agit surtout de réfléchir en quoi par la production de ces instruments, rapport de médiation au monde, la maturité morale et l'autonomie de chacun est en mesure d'être abolie au nom d'un sens de l'histoire qui serait celui de la vitesse préjugée d'un monde technicisé, rêve eschatologique qui conduit au malheur pour Jonas. La métaphore de l'autonomie des instruments est utile pour entrevoir *a posteriori* la perte de notre statut d'homme face aux instruments, nouvelle instance de domination. Cette métaphore de l'autonomie, qui désigne surtout un automatisme poussé à l'extrême, permet également de révéler la tendance dynamique à l'œuvre dans l'expansion des principes techniques au sein des différents secteurs qui régissent la vie :

La possibilité de notre liquidation est le principe que nous donnons à tous nos appareils, peu importe de quelle fonction spécifique nous les chargeons par ailleurs ; seul ce principe nous importe dans leur construction. Car quel que soit le résultat que nous visons, nous pouvons toujours produire un appareil capable de fonctionner sans nous, sans notre présence ni notre aide, et qui ne s'en plaint pas. [...] Ce qui compte, c'est la tendance. Et sa devise est précisément : « Sans nous »³⁸.

- 24 Ce qui historiquement était pensé comme acte moral est réduit à son caractère événementiel qu'aucun être présent n'est en mesure de maîtriser. Rappelons que pour un penseur tel que Kant les actes moraux n'appartiennent pas à la nature, mais sont des événements connectés dans une série temporelle. Cette connexion dépend de la tendance à l'émancipation, à l'acquisition d'un usage autonome de la raison de la part de celui qui conçoit la moralité de ses actions. Or, dans une situation sans homme en tant qu'agent autonome, cette série temporelle disparaît, cette cohésion s'évanouit et seul un *délai* séparant deux événements est descriptible, distance temporelle où le sujet agissant ne parvient plus à s'identifier avec lui-même en tant qu'il déciderait de la finalité de ses actions. La causalité libre du sujet ne fait alors que s'aliéner dans l'égaré de l'*homo faber* devenu obsolète par ses propres productions d'instruments. Dans une autre perspective, à partir de ses analyses de la temporalité dans *Sein und Zeit*, Heidegger avait remarqué cette dissolution de la série temporelle kantienne des actions. Sa solution a toutefois consisté à convoquer une idéologie conservatrice issue de l'anthropologie où la seule valeur était celle de l'authenticité d'un événement, identifié à partir de la résolution à assumer une historicité du soi et non pas à partir de la moralité d'une action. La question du temps à venir doit être repensée à partir du maintien de sa possibilité :

Parler aujourd'hui de « paix pour notre temps » est devenu contradictoire parce que le temps ne peut plus continuer en dehors de la paix. Si l'on souhaite mettre une formule entre les mains de nos contemporains, on peut tout au plus proposer de renverser celle qu'on a citée, ce qui donne : « Du temps pour notre paix »³⁹.

- 25 Le temps n'est plus une forme conditionnante au sens kantien, mais est au contraire conditionné par nos besoins et nos manques. Le temps dépend donc de la paix qui doit perdurer et prendra fin simultanément avec le temps. La paix n'est plus un état empirique et historique parmi d'autres : elle est devenue la condition de l'humanité, de l'histoire et du temps. Sa persistance dépend entièrement du besoin éprouvé de la posséder pour subsister moralement, politiquement et biologiquement. Si morale et politique sont régies par des principes de division du travail technique, soumis aux impératifs de performance maximale et d'effort minimal, alors seule reste envisageable à « notre temps » de préserver un monde pratique possible, viable biologiquement, pour les générations à venir qui devront ne jamais répéter les actes immoraux des générations passées.

[Notre temps] est le « nôtre » mais, bien sûr, dans un sens nouveau. Au sens où la décision lui appartient de savoir s'il continuera ou non à être entre nos mains et va y rester ; parce que le temps qui, en tant que dimension du possible, a jusqu'à présent constitué l'espace de jeu de notre liberté, est maintenant devenu un objet de notre liberté⁴⁰.

- 26 Le possible absolu est l'auto-anéantissement du monde historique : nous sommes passés de l'alternative classique entre pire des mondes possibles (Schopenhauer) et meilleur des mondes possibles (Leibniz), avec néanmoins des possibilités d'évolution progressistes, revendiquées par l'*Aufklärung*, à l'alternative « un monde ou pas de monde » : tout ou rien. La conservation de ce tout n'est en rien conservatrice. Il s'agirait de réinterpréter le monde, afin de le comprendre différemment, pour ensuite le transformer afin de le conserver. Contrairement à l'apocalypse chrétienne, celle-ci est concrète et répond à des aspirations nihilistes bien plus extrêmes que celles des nihilistes russes du XIX^e siècle qui concevaient la destruction encore dans un horizon indestructible mondain. « Cette fois-ci, c'est une menace indubitable, réelle – au sens quotidien et technique – qui est en vue et va devenir vraie si nous ne la prévenons pas en y répondant par une action tout aussi indubitablement réelle. »⁴¹ En termes nietzschéens, ce qui fait notre histoire monumentale est que le possible de la catastrophe s'est déjà actualisé avec les essais nucléaires et les bombes larguées sur le Japon. Ce qui fait notre histoire antiquaire est que les traces de ces actes immoraux sont elles aussi à préserver. Ce qui fait notre histoire critique est la possibilité que l'apocalypse ait lieu à chaque instant où l'illusion du fait que nous vivions avec le danger de l'anéantissement passe pour un sentiment de maîtrise de celui-ci, alors que la destruction technique dépasse la totalité de nos possibilités. L'usage des expressions de « l'apocalypse » et de « la fin du monde » ne doit plus être métaphorique ou traduire un hypothétique délire de la raison. Elles doivent servir à alimenter une réflexion sur la menace nucléaire par exemple, comme sur les possibilités d'actions politiques qui permettraient de lutter contre la domination historique de la technique qui tend peu à peu à se réaliser en détruisant l'environnement et en condamnant les générations futures à assumer les erreurs de jugement des générations présentes. Cependant, la réutilisation de catégories religieuses ne doit être qu'un palliatif par défaut, en attendant que nous soyons en mesure de développer une imagination morale adéquate aux effets d'une technicisation du monde humain.

Les fondements théologiques du sens de l'histoire

27 Ces thèses présentées par Anders, comme dans une certaine mesure celles de Jonas, se situent dans la continuité de la philosophie de l'histoire développée depuis Kant. Brièvement, selon celui-ci, le monde où la vie prend sens n'est déjà plus le monde physique, ni le monde psychique, mais le monde historique. Selon Anders, le problème du monde historique est le véritable fil rouge qui unifie deux siècles de philosophie à partir de Kant, où l'histoire est fonction de la raison, en passant par Hegel, pour qui l'histoire est la forme de l'esprit, jusqu'à Husserl, selon lequel l'histoire se conçoit comme adaptation naturelle, et Heidegger, pour qui l'histoire naît de l'analyse de la quotidienneté jugée impropre. Ainsi, lorsque Anders, parmi ses écrits sur Heidegger, dresse un portrait de l'évolution de la conception du monde historique dans la philosophie allemande depuis Kant, il obtient cette double constante :

1. L'histoire était une constante oscillation entre l'humanisation du monde et la mondanisation de l'homme.
2. Elle était une Aufklärung non pas seulement de la religion, mais une Aufklärung restant religieuse ou métaphysique⁴².

28 Le monde historique se constitue au sein de l'échange entre le naturel et le culturel supra-naturel, à savoir ce qui émane des techniques en ce qui concerne l'époque contemporaine. Cette oscillation a-t-elle pour autant un sens déterminé ? L'apocalypse est-elle inéluctable ? Le désastre écologique croissant, qui s'ajoute à la menace nucléaire toujours persistante, n'induit-il pas nécessairement une pensée de l'histoire en fonction des catastrophes historiques à venir ? En absence de sens historique imposé par une tutelle divine s'opère un détachement de la question du sens : *le sens de la vie est libéré de celui que lui donnerait l'histoire*. Les événements historiques – Hiroshima, Tchernobyl, Fukushima, pour ne reprendre que les plus marquants dans le cadre de la problématique nucléaire – n'ont un sens historique au-delà d'eux-mêmes qu'à partir du moment où il est possible d'y déceler une finalité née de l'action dont ils proviennent. La signification purement événementielle ne suffit pas à donner un sens à l'histoire : il est nécessaire de connaître leur *telos* à venir, objectif entrepris tant par Jonas que par Anders, à des degrés de certitudes différents. Le mouvement historique manifesté entre autres par les désastres nucléaires et écologiques provoqués par la production et la consommation humaine correspond à la direction de l'agir de toute une époque – un nihilisme pratique pour Anders⁴³ – c'est-à-dire à des idéautés représentatives des finalités suivies par tous, mais qui demeurent inquestionnées, trop évidentes. Afin de produire sa subsistance, l'homme détruit ce qui permettrait pourtant de le faire perdurer. La question à poser, « entre » les œuvres de Jonas et d'Anders, reste la suivante : *y a-t-il effectivement une finalité ultime dans le tout de l'être, en dépit de la fondabilité ou de l'infondabilité de l'éthique de sa préservation ?* Concevoir un avenir eschatologique à partir de la technique ou de la technologie ne présuppose-t-il pas que nous attendions encore quelque chose qui ne soit pas encore présent ? Autrement dit, les principes d'espérance (Bloch), de responsabilité (Jonas) ou de désespoir (Anders) ne sont-ils pas en dernier lieu *des actes de foi* ?

29 Si l'on considère que l'histoire humaine est celle des « combats fluctuants pour la domination »⁴⁴ et que ceux-ci sont actuellement régulés par les lois de la technique et ses principes qui fondent l'agir humain, quelle est la nécessité interne à mettre au jour dans l'histoire contemporaine ? Il s'agirait de la reconstituer à partir d'une totalité

événementielle qui répond à un principe, une origine déterminante, à savoir ce monde technicisé, totalité close dont rien n'échappe. La perspective philosophique ainsi dégagée tente simplement d'exprimer l'élimination du hasard qui préside aux impératifs d'une maîtrise de la nature et d'un dépassement, sans cesse réactualisé, des artifices déployés par l'homme. Les changements techniques et les apparitions de nouveaux appareils et machines ne sont que les indices d'un développement de l'homme qui doit se comprendre à partir de ses productions et non pas à partir d'une image anthropologique fondée théologiquement sur des doctrines de la révélation. Historiquement, la découverte du monde historique émane de la production de l'espoir qui lui-même émerge d'un horizon eschatologique comme avènement du royaume de Dieu. Pensées du déclin comme du progrès sont dépendantes d'un pour-quoi (*Wozu*), présupposé ultime, d'un *telos* généralisé, c'est-à-dire d'une eschatologie d'origine théologique, en dépit de tout diagnostic d'une sécularisation : cela « reste religieux » comme le dit parfois Anders. Plus généralement encore, le passé n'est perçu qu'en tant que préparation de l'avenir selon deux questions anthropologiques qui résument respectivement les perspectives d'Anders et Jonas : « où allons-nous ? », qui intègre l'idée d'un changement de l'homme au fil de l'histoire et se soucie de l'avenir à préserver comme possibilité ; « comment cela a-t-il eu lieu ? », qui présuppose une continuité d'essence tant de l'homme que du monde, confrontée par exemple à « l'événement qui porte le nom d'Auschwitz »⁴⁵. Dans les deux cas de figure, afin d'éviter l'écueil de l'eschatologie sécularisée comme celui de la présupposition d'une essence de l'homme, il serait nécessaire d'intégrer à la pensée de l'histoire celle d'une *contingence ultime*, une *absence de réponse au pour-quoi de la présence*. Toute présence est vouée à s'absenter, toute chose ne se comprend qu'en tant que transitoire et mortelle. Elle apparaît et elle disparaît. Autrement dit, même une situation apocalyptique n'a rien de définitif en ce qu'elle n'exige pas d'elle-même un sursaut de responsabilité particulier ou un choix pour les actions désespérées : c'est bien là le sens du *délai*, à savoir qu'il est susceptible de se refermer, sans pour autant que la peine ne doive s'accomplir, sans pour autant qu'une fin de l'histoire ne se réalise. Il est possible de lutter contre la menace nucléaire, de se positionner contre les technophobies réactionnaires, contre les technophilies naïves, sans pour autant ni rester neutre ou inactif, ni en appeler uniquement aux affects de la peur comme vecteurs moraux, point commun entre Anders et Jonas. *Que l'action puisse être menée sans principe n'implique pas qu'elle ne soit pas pour autant moralement nécessaire et acceptable.*

- 30 Jonas et Anders semblent tous les deux à juste titre, en s'opposant à Bloch, vouloir éviter les illusions modernes, utopiques et pleines d'espérances, qui postulent naïvement une histoire du monde qui continue quoi qu'il advienne. Néanmoins, ils sont conduits négativement à plaider pour un avertissement incessant des dangers encourus par l'homme du simple fait de sa présence en un monde technicisé. Naître coupable en un monde qui exclut les générations à venir n'incite ni à l'éthique, ni à la morale, mais reflète l'impératif d'une survie quotidienne et à court terme. L'histoire du monde risque de se réduire au divers événementiel qui n'a de cesse d'en annoncer la fin, en dépit de leurs souhaits respectifs de ne rester que des avertisseurs.

L'« histoire du monde » est, dans son sens littéral, un concept erroné, car le seul monde incluant l'ensemble du monde, c'est-à-dire le seul monde universel, est celui, unique, qui existe par nature, monde à l'intérieur duquel notre monde humain historique est transitoire. Il disparaît dans l'ensemble du monde à peu près de la façon dont Icare, dans un tableau de Brueghel, sombre dans l'océan après être tombé du ciel, seule une de ses jambes étant encore visible⁴⁶.

- 31 La perspective de Löwith, autre élève de Heidegger, intègre celles de Jonas et Anders en se libérant du poids de l'histoire : si cette dernière se fait et se défait avec les hommes, le monde supra-humain et autonome peut bien continuer à être sans eux. Voulons-nous simplement continuer à vivre ? Le monde technicisé, ici et maintenant, ne proposant pas d'alternative, dans d'autres écrits, sans eschatologie et dans un élan de désespoir, Anders propose ainsi une pensée politique du *sabotage*, afin d'éviter que la tyrannie ne soit la dernière étape avant la disparition généralisée de toutes les formes de vie, épuisées sur l'autel de la performance et de l'utilité inquestionnée. Nous vivons peut-être « seulement » la fin d'une époque dont certaines tendances devraient être politiquement sabotées, à commencer par les idéaux techniques producteurs de souffrance sociale et leurs éthiques appliquées qui ont toutes les peines à se justifier elles-mêmes tant elles s'accordent au plus haut point, dénuées de négativité, avec tout ce qui est.
- 32 Nous terminerons cet article par une simple précision qui résume notre objectif initial : la différence conceptuelle entre les notions d'« eschatologie », terme employé par Jonas et Anders, et de « temps de la fin », qui renvoie à « la fin des temps » repose sur le fait que la première associe l'idée d'achèvement à celui de finalité ultime alors que la seconde ne comporte que ce caractère suprême et définitif. Or, l'achèvement d'une époque ne doit pas signifier forcément qu'il faille recourir à un fondement théologique pour comprendre l'histoire à l'époque de la technique. Libéré de tout complexe d'Atlas, car le cours du monde ne repose pas sur nos frêles épaules, il reste à concevoir la possibilité effective d'actions sans principe, confortées par une solidarité des ébranlés du sens de l'histoire, pour paraphraser Patočka – hypothèse que nous serions alors tenté d'élaborer et de poursuivre dans le cadre d'une phénoménologie politique et sociale élargie à une philosophie de la guerre et des conflits.

NOTES

1. Leur correspondance, en cours d'édition dans le cadre du projet *Günther Anders : Erschließung und Kontextualisierung ausgewählter Schriften aus dem Nachlass*, mené par Konrad Paul Liessmann et Bernhard Fetz, comprend en effet des lettres échangées de 1950 à 1990.
2. Objectif déjà en grande partie atteint par l'article de Dirk Röpke et Christophe David sur les différences majeures entre Jonas et Anders qui reprend pour cela les lettres les plus signifiantes de leur correspondance, mais seulement à partir de 1974. Nous utiliserons donc les lettres plus anciennes, tout en renvoyant à cet article pour compléter notre propos en ce qui concerne une base informative. Nous remercions Gerhard Oberschlick pour nous avoir permis un accès aux archives d'Anders qui fut crucial pour l'ensemble de nos travaux. De plus, concernant la littérature produite sur notre question traitée dans cet article, l'ouvrage de Christian Dries traite quant à lui à la fois de Jonas, Arendt et Anders dans une perspective plus élargie, mais très éclairante. Voir : C. David et D. Röpcke, « Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique », *Ecologie & politique* 2, 2004, N° 29, pp. 193-213 et C. Dries, *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*, Bielefeld, transcript, 2012.

3. G. Anders, Lettre à Hans Jonas du 18 septembre 1954, Vienne, LIT, Nachlass Günther Anders, Briefwechsel 2.5.15.
4. H. Jonas, Lettre à Hannah Arendt du 11 août 1959, Vienne, LIT, Nachlass Günther Anders, Briefwechsel 2.5.15.
5. *Idem.*
6. Voir G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Munich (1980), C.H. Beck, 2002, pp. 335-355. Cité ensuite AdM II, suivi du numéro de la page.
7. La critique commune exercée par Anders et Jonas à l'égard de leur ancien professeur mériterait à elle seule une longue étude. Nous nous permettons de renvoyer à un de nos articles dont l'objectif est de reconstituer et de présenter la critique de l'historicité individuelle, point commun entre Anders, Jonas et Löwith dans leur lecture de la philosophie de l'existence. Voir E. Jolly, « L'individualisation est l'enfant de la terreur. Günther Anders, lecteur de Heidegger », in C. Dûchene-Lacroix, F. Heidenreich, A. Oster (éds.), *Individualismus – Genealogie der Selbst(er)findungen*, Berlin, Lit Verlag, 2014, pp. 59-78.
8. H. Jonas, Lettre à Günther Anders du 19 octobre 1973, Vienne, LIT, Nachlass Günther Anders, Briefwechsel 2.5.15.
9. L'éthique reste une entreprise infondable pour Anders, ce qui d'ailleurs est le point de désaccord majeur entre les deux auteurs. Notre thèse consiste à affirmer qu'Anders développe un nihilisme théorique comme pratique théorique anti-annihiliste qui se réalise dans l'action politique telle que le sabotage des produits techniques dont la finalité n'est que nuisible.
10. G. Anders, Lettre à Hans Jonas du 11 novembre 1973, Vienne, LIT, Nachlass Günther Anders, Briefwechsel 2.5.15.
11. H. Jonas, Lettre à Günther Anders du 18 janvier 1974, Vienne, LIT, Nachlass Günther Anders, Briefwechsel 2.5.15.
12. Anders plaide pour un moratoire jusqu'à temps que les déchets nucléaires, au moins, puissent être gérés convenablement. Avec Tchernobyl, sa position sera bien plus radicale. Jonas quant à lui essaie de replacer le problème de l'énergie nucléaire dans le contexte de la demande croissante en énergie formulée par la population grandissante sur la planète. Selon lui, rester prisonnier d'un radicalisme théorique serait une erreur.
13. Une figure époquale se caractérise par ses actions dont les conséquences manifestent les contradictions représentatives de l'époque. Autrement dit, le travail de bureau d'Eichmann qui organisa l'extermination de millions de gens dans les camps nationaux socialistes, le simple « Go ahead » prononcé par Eatherly qui décida du sort de la ville d'Hiroshima ou encore le vol de reconnaissance de Powers dans l'espace aérien soviétique – dont les conséquences auraient pu être le réchauffement dramatique de la guerre froide – représentent chacun à leur manière la contradiction apparente entre l'agir insignifiant et l'effet sur-dimensionné qu'il déclenche. Si Powers n'a jamais répondu aux lettres d'Anders, Eatherly quant à lui manifesta une culpabilité intense en raison de son action alors qu'Eichmann tenta de se faire passer pour un simple bureaucrate zélé et adepte des préceptes nazis dont la légalité faisait à elle seule légitimité.
14. Un risque relativement courant est de confondre l'automatisation et l'autonomisation. La première substitue une machine à l'homme afin d'effectuer des tâches précises et répétées à sa place. La technique tire son succès et sa force de cet aspect libérateur. Briser des machines, en luttant contre l'automatisation, c'est lutter pour conserver une confortable aliénation, masquée par l'invention des traditions. La seconde désigne l'acquisition d'une autonomie, détermination libre des règles de ses actions. Or, afin qu'une machine obtienne son autonomie, il lui serait nécessaire de pouvoir assurer sa propre perpétuation sans avoir à recourir au moindre intermédiaire humain. Si parfois l'automatisation très poussée peut sembler suivre une tendance à l'autonomisation, il semble néanmoins toujours impossible de violer les lois de la

thermodynamique : un déclenchement minimal reste nécessaire, ne serait-ce qu'appuyer sur un interrupteur de courant électrique. Ce constat reste banal si ce n'est qu'il suffit à mettre à mal toute velléité « nanotechnologique », accompagnée de sa littérature technophile de science-fiction.

15. AdM II 272.

16. AdM II 273.

17. En cela il n'y a pas de mondanéité *a priori* comme avec Heidegger où seules les pierres sont sans monde. Le rapport au monde est toujours à constituer et se caractérise par une fluctuation vitale entre une intégration complète (avant la naissance) et une exclusion intégrale (après la mort), l'être-au-monde n'étant alors qu'une médiation fluctuante entre ces deux positions limites, une inhérence distanciée. En allemand, la mondanéité se décline donc selon trois dimensions : *Weltsein* – *In der Welt sein* – *Weltfremdsein*. La *Weltlosigkeit* apparaît dès lors que la fluctuation s'interrompt et qu'une des deux positions limites qui encadrent l'être-au-monde se fige. Le perpétuel étranger au monde devient celui qui n'y a plus jamais accès et perd sa liberté, vivant trop à distance. Celui qui y adhère totalement n'a quant à lui plus de conscience mondaine et la perd aussi, devenu pure inhérence à ce qui est.

18. AdM II 279.

19. Entre autres, il s'agit d'une utilité intransitive, d'une réification de tout étant, d'une lutte incessante pour la réduction de l'espace-temps entre deux événements techniques, d'un impératif de performance maximale, etc. La plupart de ces impératifs sont égrénés par Anders dans le second tome de *Die Antiquiertheit des Menschen*.

20. H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, trad. fr. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1998, p. 70. L'intérêt de cet article, comparativement au *Principe responsabilité*, consiste à présenter un regard rétrospectif sur ce dernier. Les formulations des thèses sont plus ramassées et résultent de l'auto-critique de Jonas.

21. *Ibid.*, p. 71.

22. AdM II 425. Anders qualifie ainsi certains écrivains de « futurologues » comme Lem, Orwell ou Huxley. Nous nous permettons de renvoyer à ce sujet à notre article : E. Jolly, « *Prognostische Hermeneutik*, Anders et la compréhension diltheyenne de l'histoire », C. Berner, E. Jolly et A. R. omele (éd.), *Wilhelm Dilthey. Un pensiero della struttura*, Lo Sguardo - rivista di filosofia, n° 14 (I), Rome, 2014, pp. 83-98.

23. H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, *op. cit.*, pp. 75-76.

24. *Ibid.*, p. 80. Il ne semble pas y avoir de pensée de l'action négative pour Jonas, alors qu'Anders construit, à la façon de Marcuse d'une certaine manière, un agir à partir du refus et du sabotage, surtout dans ses thèses sur Tchernobyl à partir de 1986. Voir sur la question : E. Jolly, « Etat d'urgence et légitime défense : G. Anders et la violence nucléaire », in Rasini V. (éd.), *Potere e violenza nel pensiero di Günther Anders*, Trieste, Revue Etica & Politica, 2013, pp. 210-230.

25. *Ibid.*, p. 81.

26. *Ibid.*, p. 85.

27. *Ibid.*, p. 87.

28. *Ibid.*, p. 89.

29. On pourra consulter à cet effet l'article alors publié sous le nom de Günther Stern : G. stern, « Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification », dans *Recherches Philosophiques*, Volume VI, Paris, A. Koyré, H.-CH. Puech, A. spaier (éd.), trad. fr. P.-A. Stéphanopoli, 1936-1937, pp. 22-54.

30. H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, *op. cit.*, pp. 112-114.

31. G. Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, Munich, C.H. Beck, 1981, pp. 176-177. Cité ensuite AD, suivi du numéro de la page.

32. AD 179.

- 33. AD 182.
- 34. AD 186.
- 35. AD 187.
- 36. AD 188.
- 37. AD 193.
- 38. AD 198-199.
- 39. AD 203-204.
- 40. AD 205.
- 41. AD 212.
- 42. G. Anders, *Über Heidegger*, G. Oberschlick (éd.), Munich, C.H. Beck, 2001, p. 15.
- 43. *Ibid.*, pp. 270-271.
- 44. K. Löwith, « Le sens de l'histoire », *Histoire et salut*, trad. fr. J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002, p. 275.
- 45. H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, trad. fr. P. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1994, p. 12.
- 46. *Ibid.*, p. 281.